

# GRIMER

## Un défi de la recomposition identitaire au Québec : le nouveau pluralisme religieux

Par Louis Rousseau et Frédéric Castel



### Sommaire

Problématique et  
cadre d'analyse  
*page 2*

Évolution de la scène identitaire  
depuis 1970 : Ambivalence de  
la société d'accueil  
*page 3*

Les transformations  
ethnoreligieuses issues de  
l'immigration  
*page 5*

Le jeu du facteur religieux  
dans le processus  
de recomposition  
identitaire  
*page 11*

Simulation analytique : une  
certaine construction de  
l'islamité québécoise  
*page 12*

Conclusion  
*page 13*

DEPUIS LES ANNÉES 1970 tout particulièrement, l'arrivée de plus en plus importante d'immigrants de souches non-européennes au Québec se conjugue au jeu des facteurs internes de transformation de la société d'accueil (économiques, sociaux, culturels, religieux et politiques) pour créer un nouveau théâtre collectif fluide sur la scène duquel toutes les identités sont soumises au jeu des places, de la reconnaissance, du métissage et de l'activation créatrice des traits les plus universaux comme les plus particuliers. La recherche récente a éclairé bien des aspects de ce processus identifié fréquemment à la thématique de l'immigration et des modèles sociaux-politiques divers mis en œuvre pour opérer la jonction des nouvelles communautés ethniques avec la société d'accueil<sup>1</sup>.

Cependant, de toutes les dimensions engagées dans ce processus, l'appartenance religieuse est celle qui demeure aujourd'hui la moins connue. Il s'impose d'ouvrir cet examen que l'hypothèse « moderniste » des sciences humaines d'ici dotant le facteur religieux d'une qualité « anachronique »<sup>2</sup>, a effectivement retardé. Au sein des nouvelles communautés immigrantes d'origine non-européenne, la référence religieuse joue des rôles identitaires importants,

différenciés et mobiles. Et cela, en retour, affecte et affectera sans doute l'image identitaire de la société d'accueil.

Il apparaît donc pertinent d'aborder la question du pluralisme culturel et de l'identité, telle qu'elle évolue dans le Québec actuel, sous l'angle d'un facteur laissé pour compte et dont il faut au plus tôt tenter de mesurer l'importance<sup>4</sup>. La montée en puissance de la demande de « reconnaissance identitaire »<sup>5</sup> au sein de nos sociétés néo-libérales réintroduit d'ailleurs le domaine religieux dans l'espace public (Gauchet) et pose à nouveau la question de sa gestion politique.

Le texte qu'on lira ici est issu des travaux préliminaires d'un groupe de recherche (Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux, GRIMER). Il présente les éléments essentiels retenus pour problématiser la question centrale portant sur l'impact du facteur religieux au sein du processus multifactoriel de recomposition identitaire contemporain. Il esquisse ensuite à grands traits l'évolution de la scène identitaire mettant en rapport les nouvelles minorités immigrantes et la société d'accueil depuis 1970. À l'instar de bien des sociétés euro-américaines, au cours de cette période, le Québec a été le lieu d'une transformation ethnoreligieuse sans précédent dont on méconnaît d'ailleurs encore la complexité. Nous nous appliquerons à décrire la forme et le mouvement de cet aspect de l'immigration tel qu'il peut être apprécié à partir principalement des données du recensement canadien. Finalement nous illustrerons le travail de notre modèle analytique en soumettant une simulation de cas à partir des résultats d'une recherche empirique portant sur les leaders musulmans au Québec.

## Problématique et cadre d'analyse

L'entrée de nos sociétés dans la phase moderne avancée devait s'accompagner de la marginalisation du facteur religieux

dans la constitution d'une nouvelle identité collective et individuelle. L'arrivée récente de crises sociales à composante religieuse dans les espaces nationaux comme internationaux vient subitement de remettre en cause ce paradigme dominant<sup>6</sup>.

Sur la scène internationale, il existe par ailleurs une certaine tradition savante qui s'intéresse à la dimension religieuse



**Louis Rousseau**, dép. des sciences religieuses, chercheur principal, GRIMER,



**Frédéric Castel**, doctorant, sciences des religions, UQAM, GRIMER.

de l'immigration. Dans quelles perspectives ont été principalement réalisées ces études? Depuis une quinzaine d'années, le plus grand nombre d'études portant sur la dimension religieuse de l'immigration mondiale s'intéresse au sort des religions du Sud-Ouest asiatique et à celui de l'islam<sup>7</sup>. Les sociétés d'accueil sont le plus souvent les États-Unis, la Grande-Bretagne et l'Australie, avec un certain nombre d'études de cas portant sur la France, la Belgique et les Pays-Bas. Un premier groupe de ces travaux cherche d'abord à décrire le phénomène de pluralisation de la scène religieuse des sociétés d'accueil en décrivant la religion des immigrants, laquelle vient ainsi modifier le paysage religieux autochtone<sup>8</sup>. Du point de vue des territoires-sources de l'émigration, ces études de cas constituent le dossier de la création de diasporas en terres étrangères, plus ou moins regroupées spatialement.

Un deuxième type de travaux s'intéresse au processus d'adaptation mis en œuvre par des communautés dans des sites particuliers, en cherchant à cerner, par exemple, les divers impacts de l'immigration sur une tradition religieuse particulière, allant

de sa disparition jusqu'à son renouvellement par un réveil religieux<sup>9</sup>.

Un troisième thème se rapproche davantage de la visée centrale du présent projet. Défini en termes culturalistes, il cherche à éclairer le rôle de la religion dans l'ajustement inter-culturel, soit du point de vue du groupe d'accueil et de sa tradition religieuse dominante, soit du point de vue

de la contribution de la tradition immigrante à la constitution d'une nouvelle identité chez ses membres<sup>10</sup>. L'étude des interactions entre religions et cultures placées en situation migratoire remet à jour la vieille question des rapports entre le référent religieux et l'identification personnelle et sociale des acteurs mis en question dans ce contexte<sup>11</sup>. Avec la montée de ce que l'on nomme la question ethnique, ce thème est en train d'acquiescer une forte priorité stratégique.

## Des précisions conceptuelles

Si l'on définit l'ethnicité comme « une identification sociale de soi et des autres en vue d'un positionnement au sein de groupes sociaux hiérarchisés »<sup>12</sup>, le Québec est l'héritier d'une « conscience ethnique » déjà ancienne élaborée dans un face à face avec le colonisateur britannique marqué par sa différence linguistique et religieuse. La définition de soi de la majorité francocatholique et de la minorité anglo-protestante a pris largement la forme d'une conscience ethnique déterminant l'identité des unités composantes par la construction d'une « frontière »<sup>13</sup> que les transformations historiques majeures n'ont pas abolie mais ont au contraire utilisé afin d'assurer de la continuité grâce à la dichotomisation<sup>14</sup>. La société québécoise cherche à se définir aujourd'hui dans le cadre d'une citoyenneté civique commune<sup>15</sup>. Elle découvre en même temps sa situation multiculturelle, mais elle n'a pas encore pris la mesure des effets du nouveau contexte migratoire qui élargit le tissu social mettant en présence vieux nationaux (diversité ethnique déjà ancienne) et nouveaux entrants, en tension

pour négocier place et statut. Dans ce nouveau contexte où se cherche une nouvelle image commune du tout social, il est donc normal que s'activent des processus identitaires et des référents religieux sur la scène conflictuelle de l'intégration citoyenne.

Nous entendons par religion « un ensemble de pratiques symboliques possédant sa structure propre mettant en relations des représentations générales et particulières du monde, des rituels permettant d'effectuer les transactions de phases dans les cycles de l'existence et de traverser les situations de crise, ainsi que des règles constituant un code des conduites morales. Cet ensemble est porté par une communauté au sein de laquelle se déploient variablement des rôles sociaux spécialisés »<sup>16</sup>. Or dans la construction identitaire personnelle comme collective, la dimension religieuse peut jouer le rôle de fondation ultime sur laquelle s'inscrivent les multiples registres symboliques et pratiques qui donnent la capacité de relever les défis de l'existence. Le système de ces registres se nomme la culture telle qu'appropriée singulièrement par un individu, mais toujours vécue comme appartenant à un groupe plus large de porteurs.

Dans la mesure où l'appartenance religieuse est identifiée comme faisant partie de l'identité d'une personne, elle s'insère dans un continuum qui va de l'identité de référence (religion de sa tradition familiale qu'on accepte à titre de marqueur identitaire) à l'identité d'appartenance (religion qui sert à la personne dans son expérience personnelle du sacré). Le changement socioculturel qui fait partie du processus de l'immigration met en cause, tant pour la conscience immigrée que pour la conscience autochtone, l'identité d'origine qui affronte le défi de fournir des réponses adéquates aux demandes du nouvel environnement. La réponse à ce défi va de l'adaptation avec un minimum de changements à la redéfinition presque complète de ses registres symboliques et pratiques. Dans tous les cas la dimension religieuse est impliquée, mais selon des modalités variées. Le phénomène migratoire peut donc être

compris en tant qu'espace symbolique et pratique de recomposition identitaire systémique. Cette perspective nous éloigne des problématiques usuelles de l'intégration et du multiculturalisme.

### **Évolution de la scène identitaire depuis 1970 : Ambivalence de la société d'accueil**

L'espace de recomposition identitaire québécois est structuré en deux sous-ensembles qui ont entre eux de multiples interactions. Il y a, d'une part, la société d'accueil issue de l'histoire longue, avec sa pluralité de composantes ethnoreligieuses ayant négocié des échanges, du métissage de traits, des repères différentiels, des oppositions et le partage d'un certain nombre de croyances, de normes, d'institutions et de vouloir vivre communs qui donnent à cette société sa distinction et son assise nationales.

Face à cette société d'accueil se situent les minorités d'arrivée récente. Pour simplifier il est possible de renvoyer ici aux différentes communautés ethno-religieuses professant l'islam, ce qu'elles partagent, ce qui les distingue, de même qu'aux différentes communautés hindoues, bouddhistes, chrétiennes et autres. Ces sous-ensembles ont conscience à la fois d'être et de vouloir demeurer distincts, et de partager une même appartenance à l'ensemble « minorités immigrantes » face à la société d'accueil. Il peut y avoir entre elles solidarité, alliances stratégiques, compétition pour la reconnaissance par l'opinion publique, etc.

Voulant saisir la place du facteur religieux dans le processus de recomposition identitaire en cours au Québec depuis les années 1970, il convient de prendre en compte les transformations de la représentation de l'identité de la société d'accueil telle qu'elle a pu et peut être saisie, au cours des dernières décennies, par les nouvelles minorités immigrantes. C'est surtout face à l'identité de la société d'accueil que se met en marche le processus complexe d'identification sociale de soi par lequel se construit la conscience ethnique de l'im-

migrant. Or les nouvelles communautés se sont implantées durant la période la plus importante au cours de laquelle la redéfinition identitaire de toutes les composantes ethniques de la société d'accueil franchissait des phases majeures. Si nous acceptons d'examiner les choses à partir de l'observateur immigrant et en lui accordant une acuité d'analyse qui n'existe sans doute qu'après quelques années de séjour, il est plus que probable que le portrait qui émerge en est un d'assez forte ambivalence identitaire<sup>17</sup>. Relevons, pour mémoire, quelques traits récents issus des dimensions politiques, culturelles et religieuses de la société d'accueil.

Au plan politique, la nouvelle actualisation de la « question nationale » à partir des années soixante a fait apparaître une polarisation de l'opinion le long de la faille linguistique tout d'abord (crise de Saint-Léonard reliée aux choix de la langue anglaise par l'immigration italienne récente), puis, avec l'apparition du projet souverainiste, au cœur même de la majorité canadienne-française divisée entre fédéralistes et souverainistes. À partir de novembre 1976 deux nationalismes d'État, le Québécois et le Canadien, vont se développer dans un contexte d'antagonisme mutuel jamais résolu jusqu'à ce jour. Utilisant des moyens inégaux, les deux États développent au cours des dernières décennies des matrices identitaires englobantes auxquelles ils enjoignent tout particulièrement les nouvelles minorités immigrantes d'appartenir. Les deux grands moments où le choix est ponctuellement soumis à la décision démocratique populaire lors de référendums (1980 et 1995), les anciennes communautés immigrantes (juive, italienne et grecque) se rangent du côté du statu quo, imités majoritairement en cela par les citoyens québécois d'origine récente. La phrase malheureuse de Jacques Pariseau au soir du Référendum de 1995 donne un relief polémique aux clivages ethniques qui divisent l'opinion politique, faisant presque disparaître la réalité d'une faible majorité du choix souverainiste chez les Québécois francophones. La stratégie de mise en

doute du caractère inclusif du nationalisme québécois de la part de porte-parole de certaines communautés ethniques, en accord avec des hommes politiques fédéraux, touche sans doute tout particulièrement ceux et celles qui sont engagés dans un processus d'intégration récent. Le va et vient des partis, des hommes politiques francophones en opposition radicale et de l'opinion publique, brouille la compréhension de la scène politique et suggère sans doute une attitude attentiste devant ce qui peut paraître l'ambivalence dangereuse de la majorité.

Au plan culturel, c'est-à-dire des styles de vie, des modes de relations familiales, des choix de valeurs et des normes régulatrices, les Québécois dans leur majorité « se situent déjà là où semble aller l'ensemble de la société canadienne : idéalisme, individualisme, autonomie personnelle », pense Michael Adams de la maison de sondage Environics Research au terme d'enquêtes d'opinion portant sur les styles de vie comparés des Américains et des Canadiens. « C'est la région la plus post-moderne de tout le continent. C'est celle qui compte le plus de familles non typiques, celle qui est la plus sceptique devant la pub, celle qui se démarque par son hédonisme, où le plaisir est vécu au quotidien, où la permissivité est la plus grande. Le pourcentage de gens qui croient encore au diable ou à l'enfer y est le plus bas. [...] C'est la province la moins xénophobe du pays après les provinces de l'Atlantique »<sup>18</sup>.

Il ne s'agit pas ici de se réjouir ou de s'attrister de notre rôle d'avant-garde dans la promotion nord-américaine d'un postmodernisme soft. Il importe d'ailleurs pour l'analyste de tenter de voir les choses à travers le regard des membres des communautés culturelles d'arrivée récente qui proviennent très majoritairement de sociétés caractérisées par des modes de vie donnant la préséance au groupe, au réseau familial stable, au contrôle collectif assez rigoureux des conduites et à l'autorité patriarcale. Aux yeux de la majorité de ces immigrants, nos « mœurs » - pour reprendre ce vieux vocable aussi englobant

que celui de culture - apparaissent souvent choquantes, répréhensibles, dignes de mépris plutôt que de respect. L'attrait qu'elles suscitent chez les jeunes adolescents qui fréquentent l'école commune, provoque fréquemment des conflits au sein de la famille. La promotion d'un style de vie hérité de la culture d'origine ou réinventé sur place, légitimé souvent par des fondements religieux, apparaît alors comme une stratégie de recomposition identitaire dialectique qui a sa logique propre. Le support d'un réseau social communautaire partageant ce choix joue alors un rôle capital.

Venons-en enfin à la place de la dimension religieuse dans l'évolution de la scène identitaire offerte aux nouvelles communautés immigrantes. Depuis la fin des années soixante les Églises chrétiennes historiques ont perdu à un rythme accéléré leur capacité de régulation et de contrôle de leurs membres. À la diminution des pratiquants réguliers a correspondu, surtout pour l'institution catholique, un retrait du monde des services sociaux, du monde hospitalier et de celui de l'éducation. Rencontrant la « révolution culturelle » occidentale, la « réforme catholique » validée par le second Concile du Vatican (1962-1965) provoque une rupture brutale de la culture religieuse populaire traditionnelle et une libéralisation des croyances et des pratiques rituelles et morales qui font entrer les catholiques dans un régime de modernité libérale avancée. La pratique institutionnelle de groupe cède la place aux quêtes spirituelles individuelles utilisant de nouveaux réseaux et obéissant aux règles de l'individualisation, de la subjectivation et du relativisme<sup>19</sup>. Du point de vue qui nous intéresse ici, ces transformations rapides ont pour effet de rendre largement invisible la dimension religieuse aux yeux de ceux qui constituent la société d'accueil comme pour les nouveaux arrivants. Ces derniers voient partout sur le territoire des lieux de cultes catholiques et protestants. Les cloches sonnent encore, mais les croyants sont devenus silencieux. Lorsque l'on parle de religion dans les médias (ou

dans les cours d'histoire qui socialisent les jeunes immigrants), les Québécois canadiens-français marquent d'abord leur distance d'avec ce continent de leur mémoire collective. L'Église (entendre ici le clergé) est décrite comme l'opresseur des consciences en rupture avec lequel près de deux générations ont même défini leur identité. S'en est suivie la constitution d'une mémoire identitaire « honteuse » et la mise en scène d'une sorte de « haine anti-théologique » dont les ressorts et les effets de profondeur sont justement abordés par Gilles Labelle<sup>20</sup>. Vu du point de vue des communautés immigrantes récentes, la société d'accueil apparaît curieusement comme fortement religieuse dans son passé et sourdement areligieuse dans son présent, sans que cette transformation des attitudes puisse être facilement comprise. Car bien des paradoxes apparaissent publiquement.

Lorsque la question de la présence de la religion dans l'école publique a été l'objet d'un grand débat public, en 1999, la prise de parole démocratique lors de la commission parlementaire convoquée par le Parti Québécois, a surpris tous les observateurs par son intensité. Chez les partisans du statu quo défendant la continuité de l'enseignement religieux catholique et protestant à l'école, l'argument principal invoqué a été celui de la fonction identitaire de cet enseignement. S'il disparaissait, qu'advendrait-il de la mémoire identitaire de la majorité ethnoculturelle. Dans le processus de recomposition identitaire en cours, volontairement axé sur l'inclusivité de toutes les formes de la diversité, la disparition éventuelle de la transmission, par l'école publique, des références religieuses minimales caractéristiques de l'identité catholique, a provoqué la manifestation de la force inattendue du marqueur religieux associé à la tradition. La Loi 118 (juin 2000) a voulu tenir compte de ce fait en proposant une solution de compromis : élimination des structures confessionnelles au sein du Ministère de l'éducation, mais maintien de l'enseignement privilégiant les catholiques et les protestants, moyen-



TABLEAU 1 ÉVOLUTION DES ORIENTATIONS RELIGIEUSES

	1961	1971	1981	1991	2001
population totale	5 259 211	6 027 765	6 369 070	6 810 300	7 125 580
catholiques	4 635 610	5 251 085	5 618 365	5 861 200	5 939 710
	87.5%	86.7%	88.0%	85.9%	83.2%
protestants	462 428	510 105	407 070	398 725	335 590
	8.7%	8.4%	6.3%	5.8%	4.7%
orthodoxes	32 297	59 910	73 275	89 285	100 370
	0.6%	0.1%	1.1%	1.3%	1.4%
juifs	104 727	110 885	102 355	97 735	89 920
	2.0%	1.8%	1.6%	1.4%	1.2%
religions orientales	1 983	7 770	34 335	97 540	186 175
	0.03%	0.1%	0.5%	1.4%	2.6%
sans affiliation	7 000	76 690	132 720	262 800	400 325
	0.1%	1.2%	2.0%	3.8%	5.6%

Source : Recensement du Canada 1961, 1971; Statistique Canada 1981, 1991, 2001

nant l'utilisation du droit de soustraire l'État à l'obligation de non-discrimination en matière religieuse. Du coup le gouvernement confirmait le rejet du système des écoles communautariennes élargi cette fois aux communautés autres que protestantes et catholiques. Comment l'opinion et le gouvernement réagiront-ils à l'échéance de réviser cette décision en juin 2005 ?

Un deuxième fait témoigne de l'importance surprenante de la référence religieuse catholique dans la société d'accueil. Lors du recensement canadien de 2001, 83,2 p. cent des citoyens québécois ont répondu que le catholicisme était leur religion de référence. Au cours des quarante dernières années qui ont été témoins d'une quasi-mutation des manières de vivre et de penser, notamment dans l'aire très vaste touchée par la religion, le recensement n'enregistre qu'une baisse de 4,3 p. cent de la référence au catholicisme (tableau 1). Même s'il faut prendre en compte, comme nous le verrons plus loin, la contribution des nouveaux arrivants majoritairement catholiques et la très forte progression de ceux qui se déclarent sans affiliation religieuse, la baisse de l'affiliation catholique ne correspond aucunement à la baisse de l'appartenance forte à la communauté catholique que signale l'effondrement de la pratique régulière de la majorité des groupes d'âge. Le silence religieux de la majorité, que perçoivent sans doute les immigrants, cache quelque chose de plus

complexe que l'analyse du processus de recomposition identitaire de la société québécoise ferait bien de ne pas négliger.

### Les transformations ethno-religieuses issues de l'immigration<sup>21</sup>

#### 3.1 Les communautés chrétiennes

L'immigration classique européenne et la « nouvelle immigration » issue du Tiers monde ont nourri d'abord et avant tout la communauté catholique. Cet apport a même permis à l'Église catholique romaine de progresser malgré les défections qui s'additionnent depuis trente-cinq ans.

En 2001, le nombre d'immigrants catholiques s'élève à 324 795 soit deux fois plus que tous les immigrants non chrétiens (158 355) — presque autant que la population protestante au complet. En 2001, 46 % des immigrants sont catholiques.

Le XIX<sup>e</sup> siècle est marqué par l'immigration massive des Irlandais qui s'installent autant à Montréal que dans les zones rurales. Au fil des générations, les Irlandais tissent des liens inextricables avec les « Canadiens » et sont aujourd'hui largement francophones. Les Allemands catholiques, beaucoup moins nombreux, connaissent un destin similaire. C'est dire l'importance qu'ont eue l'Église et les écoles catholiques dans le rapprochement des communautés.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, dans un monde catholique encore assez

monolithique, les Italiens sont les seuls à se démarquer en représentant plus du tiers des immigrants catholiques. Dans les années 1945-1970, le Québec est le point de chute d'importantes vagues migratoires parties d'Italie, d'Ukraine et d'Allemagne auxquelles s'ajouteront plus tard celles du Portugal et de Pologne. En 1971, malgré l'élargissement de la variété culturelle, un catholique sur deux est Italien parmi les minorités ethniques (autres que de langue française ou anglaise). Par ailleurs, il faudrait considérer l'apport des immigrants de France qui, à cause de la langue, passent inaperçus dans les statistiques touchant les groupes ethniques.

Commencée à la fin des années 1960, la nouvelle immigration fait reculer les limites de la diversification culturelle. De nouvelles communautés catholiques parviennent des Antilles (Haïti), du Proche-Orient (Liban, Syrie, Égypte), d'Asie du Sud-Est (Philippines, Vietnam) puis de l'Afrique noire. Les Chinois constituent un cas d'espèce car ils ont commencé à se convertir dès leur arrivée au Québec au début du XX<sup>e</sup> siècle. On dénombre 40 000 hispanophones issus de diverses vagues migratoires d'Amérique latine et d'Espagne. Ces groupes ethniques progressent à un rythme accéléré au point de se tailler aujourd'hui une place de choix au sein du monde catholique dont la variété culturelle s'accentue sans cesse. Cette diversification des pays d'origine ne manque pas de susciter l'éclosion d'une kyrielle de paroisses et de missions ethniques dont l'effet historique sur l'intégration citoyenne devra être par ailleurs étudié.

À partir de 1965, la sphère confessionnelle catholique devient elle aussi plurielle lorsque diverses Églises catholiques orientales s'organisent. À l'exception de l'Église catholique ukrainienne, il s'agit, pour l'essentiel, d'Églises du Proche-Orient (melkite, maronite, chaldéenne, syriaque, arménienne et copte). L'Église melkite s'est installée très tôt soit dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien que le nombre d'arabophones et d'Arméniens associés à ces Églises doive théoriquement atteindre les 30 000 âmes,

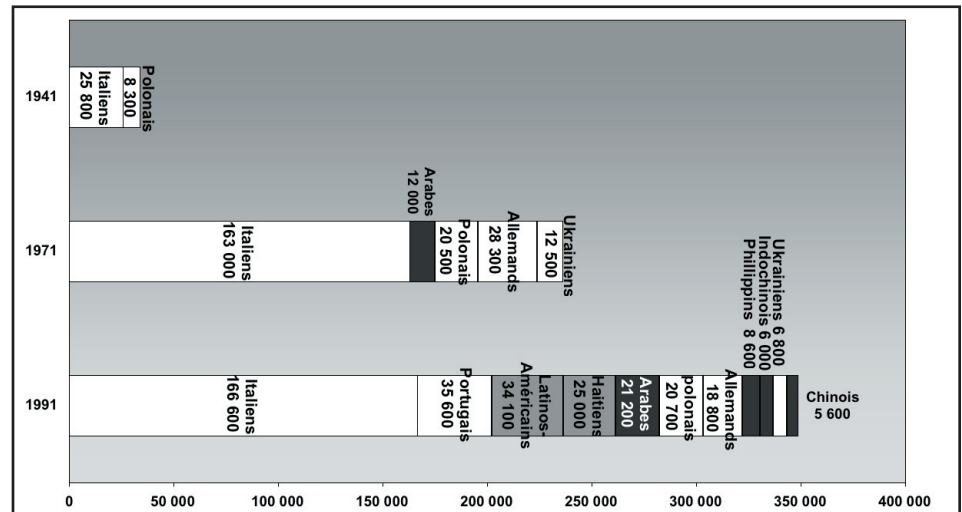
il est certain que par commodité plusieurs fréquentent les paroisses catholiques romaines partout présentes sur le territoire. En trente ans, une dizaine de missions et de paroisses ont été fondées juste avant que ne se constituent les grands diocèses dont certaines des cathédrales sont localisées à Montréal.

Dans un Québec dominé par le catholicisme, cette appartenance semble jouer un rôle différent d'un groupe ethnique à l'autre. Par exemple, chez les Italiens, les Portugais, ou les Latino-Américains (un bon exemple de recomposition identitaire), l'identité catholique est aussi évidente que banalisée au sein d'une société à majorité catholique. Le contraste n'apparaît guère que sur le plan ethnique. En revanche, l'appartenance catholique est souvent rapidement déclinée chez les membres de minorités non européennes (Libanais, Vietnamiens, Chinois), question d'amenuiser les différences ou de sortir d'une identité trop exotique.

Pour mieux comprendre le processus de recomposition identitaire, il faudrait examiner l'effet de l'école confessionnelle (premier espace de socialisation entre catholiques) sur les diverses générations ainsi que l'action de l'Église catholique romaine qui semble avoir été plus soucieuse de garder ses ouailles que d'arrimer les minorités ethniques catholiques à la majorité francophone.

Pendant trois siècles, le **protestantisme** québécois aura été dominé par l'anglicanisme, le méthodisme et le calvinisme presbytérien d'origines britanniques. L'Église anglicane et l'Église presbytérienne règnent toujours en 1925 lorsque l'Église unie est fondée par la fusion de l'Église méthodiste avec d'autres confessions. Leurs fidèles sont essentiellement d'origine britannique. Les nombreuses Églises évangéliques (baptistes, adventistes, pentecôtistes, etc.) font leur apparition au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, souvent à partir des États-Unis. Les Allemands et les Scandinaves luthériens ne sont guère portés à adhérer aux grandes Églises anglo-canadiennes et favorisent l'implan-

FIG. 1 NOMBRE DE CATHOLIQUES AU SEIN DES MINORITÉS ETHNIQUES



tation d'Églises nationales surtout après la Seconde Guerre mondiale.

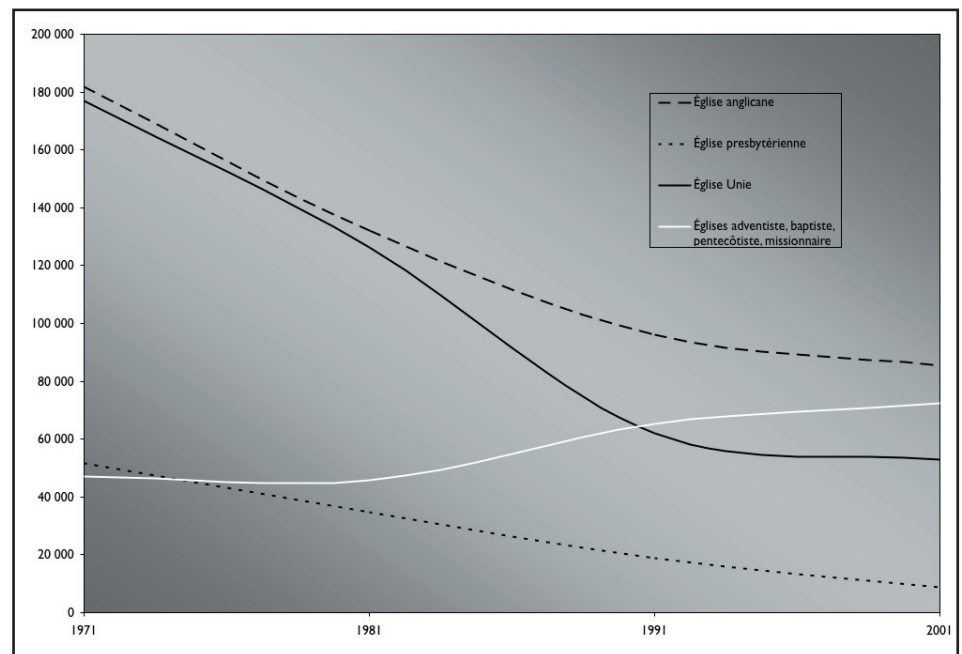
Depuis 1965, dans le contexte de l'évolution politique du Québec et des débats socio-religieux qui secouent les Églises protestantes à l'échelle canadienne, la nouvelle immigration fait sentir son impact sur le monde protestant entré dans une phase de mutation profonde. Les effectifs protestants ne cessent de décliner. Se sentant incapables de s'adapter au Québec nouveau, des milliers d'anglophones partent pour les provinces anglaises. Après 1985, les pertes sont surtout imputables à la désaffiliation

religieuse<sup>22</sup>.

La répartition confessionnelle finit par être bouleversée : les Églises anglicane, unie et presbytérienne s'effondrent au profit des Églises évangéliques. Si le phénomène est en phase avec ce qui se passe ailleurs au Canada, le basculement est beaucoup plus accusé au Québec. Les trois grandes Églises historiques qui regroupaient 90 % de la population protestante pendant la Seconde Guerre mondiale n'en rassemblent plus que 43 % aujourd'hui.

Pendant les années de la Révolution

FIG. 2 ÉVOLUTION COMPARÉE DES TROIS GRANDES ÉGLISES PROTESTANTES HISTORIQUES AVEC LES PRINCIPALES ÉGLISES



tranquille, les Églises unie, baptiste et anglicane font le plein de conversions chez les francophones qui passent de 15 000 en 1941 à 96 000 en 1971. Vingt ans plus tard, les grandes Églises ont perdu 90 % de leurs membres francophones dont la majeure partie semble avoir joint les Églises évangéliques.

La nouvelle immigration contribue grandement à la poussée des Églises évangéliques bien qu'elle se fasse sentir aussi au sein des trois grandes Églises. Ces dernières, dont le fond reste britannique, sont renflouées par des fidèles des anciennes colonies de l'Empire britannique. Les Églises évangéliques sont plutôt alimentées par de nombreux immigrants des Antilles et d'Amérique latine où le missionariat américain est très actif.

Sur le plan de la conjonction des variables confessionnelle et ethnique, le protestantisme québécois est à mi-chemin entre le catholicisme universel (paroisses ethniques greffées sur la réalité franco-catholique) et les deux orthodoxies reposant sur des Églises nationales (desservant des groupes ethnoreligieux spécifiques). Si les trois grandes Églises sont encore marquées par les Anglo-protestants de souche, ces derniers, habitués à l'éclatement confessionnel, ont développé une identité confessionnelle qui conduit parfois au flou identitaire où l'on se dit simplement « protestant ». Flottant sur une multiplicité de dénominations, ce qui implique parfois une certaine fluidité des adhésions, plusieurs fidèles des groupes évangéliques s'identifient simplement comme « évangéliques » voire « chrétiens ». Leur recomposition identitaire, déjà complexe sur le plan confessionnel va de pair avec un pluralisme ethnique, souvent sur fond francophone (selon les confessions). Curieusement, ce dernier phénomène semble apporter une certaine cohésion socioculturelle au sein de certains groupes sinon favoriser l'intégration des immigrants à la majorité francophone.

Au Québec, la **communauté orthodoxe des sept conciles**<sup>23</sup> est née de l'addition de plusieurs vagues

migratoires, synchrones ou successives, mettant à contribution tous les pays de l'Europe de l'Est, la Grèce et le Liban. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les pionniers sont des immigrants libanais, russes, ukrainiens et grecs. L'hétérogénéité culturelle appelle naturellement la transplantation d'Églises nationales en l'occurrence, les Églises orthodoxes d'Antioche, russe, ukrainienne et grecque. L'immigration massive des Grecs dans les années 1945-1965 favorise le développement de l'Église grecque dont le déploiement paroissial rejoint les fidèles d'autres groupes ethniques moins avantagés. Les vagues migratoires des années 1990, originant des anciens pays du Bloc de l'Est, amènent l'implantation des Églises orthodoxes russe hors frontière, roumaine et serbe.

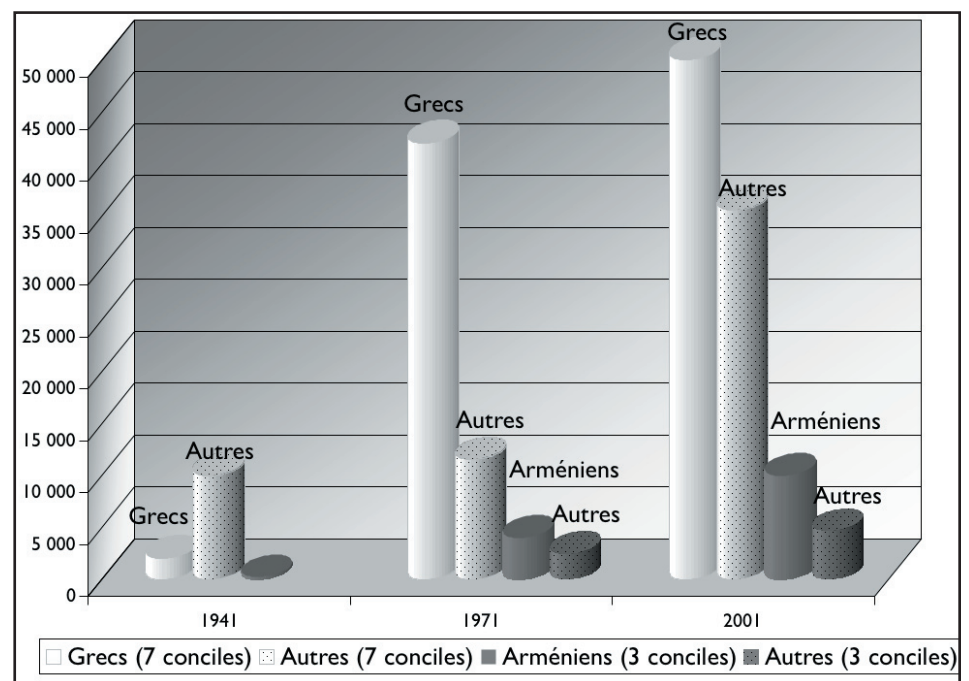
Ainsi l'implantation des diverses Églises nationales a-t-elle contribué à structurer l'identité ethnique et confessionnelle de la communauté orthodoxe de telle sorte qu'on a vu émerger autant de groupes ethnoreligieux relativement homogènes. Créée aux États-Unis, l'Église orthodoxe en Amérique a développé une autre straté-

gie en ratissant auprès de divers groupes ethniques orthodoxes, quitte à créer des paroisses ethniques.

Si une certaine communion de pensée religieuse unit les orthodoxes, les associations communautaires ethniques ne font guère explicitement référence à l'orthodoxie. Il est vrai qu'un certain segment des immigrants russes récents se dit « sans religion », un effet de l'athéisme officiel de l'ex-Union soviétique. Pour leur part, les Ukrainiens sont écartelés entre les appartenances catholique et orthodoxe et l'identité ethnique, sans parler des positions politiques.

Les **Églises orthodoxes des trois conciles**<sup>24</sup>, sans lien avec le précédent groupe malgré l'homonymie, se sont essentiellement développées avec la nouvelle immigration du Proche-Orient. Arrivés dès les années 1945-1960, les Arméniens de Turquie et de Grèce sont les précurseurs du mouvement. Ils sont rejoints par leurs compatriotes de la diaspora du Proche-Orient pendant la guerre du Liban. À la suite d'une scission politico-religieuse extérieure au pays, les deux groupes

**FIG. 3 GROUPE ETHNIQUE DOMINANT COMPARÉ AU RESTE DES GROUPES ETHNIQUES AU SEIN DES ÉGLISES ORTHODOXES DES SEPT CONCILES ET AU SEIN DES ÉGLISES ORTHODOXES DES TROIS CONCILES (1941, 1971, 2001)**

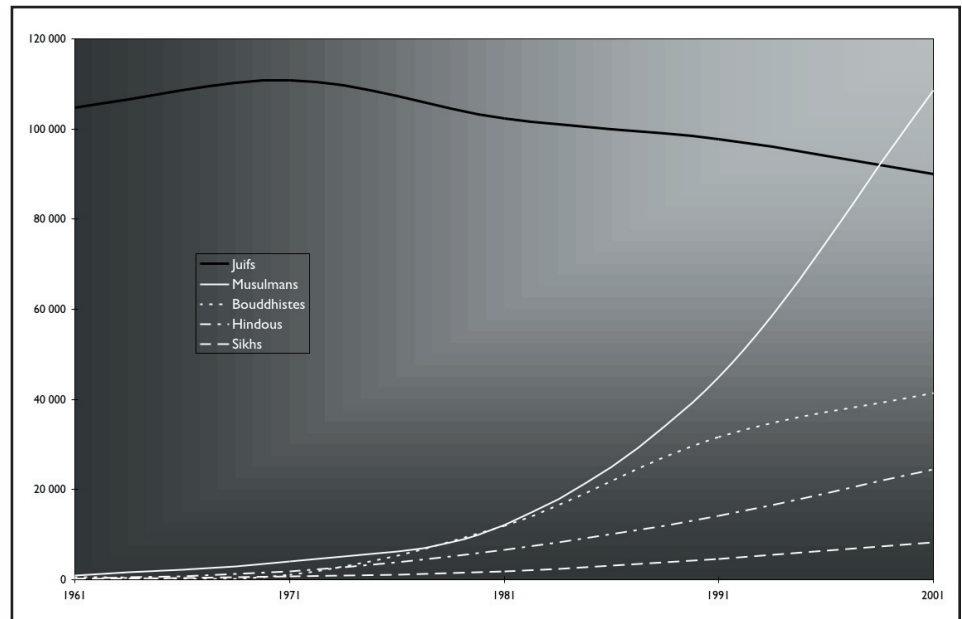


se sont respectivement ralliés à l'Église orthodoxe arménienne en Amérique du Nord et à l'Église arménienne apostolique. Ces deux groupes (ainsi que leurs compatriotes catholiques) ont mis sur pieds leurs propres écoles. Les Églises orthodoxes syrienne et copte émergent aussi dans le contexte de la nouvelle immigration. Leurs membres sont des arabophones originaires de Syrie (et des pays voisins) et d'Égypte. Les différences culturelles entre Arméniens, Syriens et Égyptiens ajoutées aux distances confessionnelles des trois Églises expliquent l'existence de trois groupes ethnoreligieux bien distincts dotés de leurs propres institutions. En revanche, les membres des trois groupes ethniques se sentent toujours culturellement proches de leurs compatriotes membres des Églises catholiques arménienne, syriaque (sic) et copte.

### 3.2 Les communautés non-chrétiennes

Malgré quelques ouvertures, la Loi canadienne sur l'immigration de 1952 invite à choisir des candidats «white if possible»,

FIG. 4 CROISSANCE DES COMMUNAUTÉS NON-CHRÉTIENNES AU QUÉBEC, 1971-2001



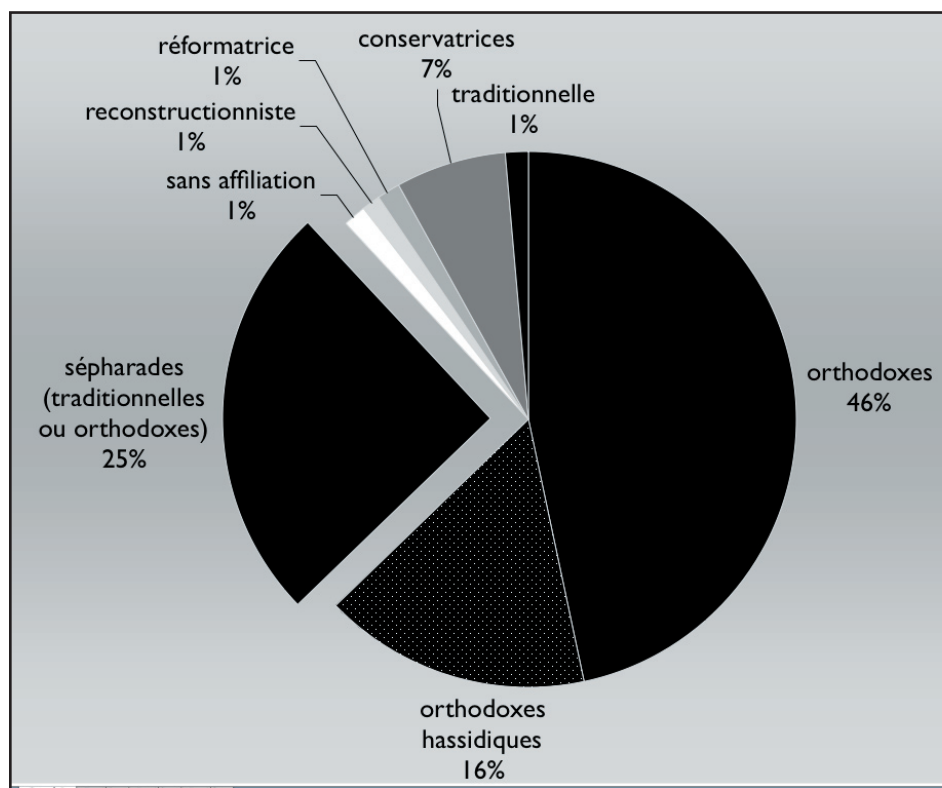
aspect discriminatoire qui sera éradiqué dix ans plus tard. En 1968, on instaure une grille de sélection objective mettant plutôt l'accent sur les qualifications professionnelles. Ces changements permettent non seulement à l'immigration du Tiers monde de vraiment démarrer, mais donnent à cette dernière une coloration socioprofession-

nelle marquée par l'apport des diplômés universitaires, des travailleurs qualifiés et des professionnels, ce qui n'était pas nécessairement le cas de l'immigration classique européenne.

Le développement rapide de l'immigration asiatique et nord-africaine favorise l'essor des religions non chrétiennes. Du milieu des années 1970 jusqu'à aujourd'hui, les communautés bouddhiste, musulmane, juive et sikhe sont aussi renflouées par plusieurs flots de réfugiés. Avant d'être relayée par l'immigration orientale à partir de la fin des années 1950, l'immigration juive relève de l'immigration classique européenne ce qui explique le fait que seulement un Juif sur trois soit natif de l'étranger, un rapport qui s'inverse dans les autres communautés non chrétiennes. Par ailleurs, l'évolution démographique des Juifs anglicisés issus de l'immigration européenne se conjugue plutôt avec celle des Anglo-protestants.

Par son ancienneté, l'histoire de la **communauté juive** a fort peu à voir avec celle des autres communautés religieuses non chrétiennes car elle apparaît dès après la Conquête avec l'arrivée de natifs de l'Angleterre. De cet embryon émerge une élite bourgeoise anglophone qui accueille à partir de 1850 les pionniers ashkénazes. L'immigration ashkénaze de langue yiddish, qui explose un peu avant

FIG. 5 RÉPARTITION APPROXIMATIVE DES CONGRÉGATIONS JUIVES SELON LA MOUVANCE CONFESSIONNELLE, 2001





la Première Guerre mondiale, aura duré plus d'un siècle en mettant à contribution une multitude de pays de l'Europe centrale (Allemagne, Autriche) et de l'Europe de l'Est (Russie, Pologne, Lituanie, Ukraine, Hongrie, Roumanie). Au début du XX<sup>e</sup> siècle les divers groupes nationaux ont créé leurs propres congrégations.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le Québec accueille des rescapés de la Shoah : des Ashkénazes de l'Europe de l'Est parmi lesquels on compte des Hassidim qui mettent sur pieds leurs propres congrégations. Plusieurs courants socio-confessionnels sont présents bien que le courant orthodoxe domine nettement au contraire des États-Unis où le courant conservateur prévaut.

Dans les années 1955-1970, les Juifs anglophones et les Québécois francophones sont surpris de voir apparaître des Juifs de langue française issus d'Afrique du Nord. Dans les années 1975-1985, l'élite juive anglophone, largement unilingue, a quelques difficultés à comprendre le Québec nouveau de sorte que quelques milliers suivent les Anglo-protestants qui partent pour Toronto, la métropole économique. Les pertes sont en partie compensées par l'arrivée de Sépharades du Moyen-Orient (Liban, Irak, Iran), d'Ashkénazes russes et même d'Israéliens de langue hébraïque. Gardant une certaine autonomie institutionnelle, les Sépharades francophones érigent une série de congrégations dans les années 1960-1970. Ils représentent aujourd'hui plus du quart de la communauté juive.

Ainsi, la communauté juive québécoise est-elle née de la sédimentation de plusieurs couches migratoires génératrices de diversification confessionnelle et culturelle. Cette communauté a donc connu plusieurs moments de redéfinition identitaire : par rapport aux pays d'origine, à la langue, à la culture et aux mouvements politiques juifs. Tout cela n'a cependant guère affecté l'identité juive — mais quelle identité juive ? Il est vrai qu'au-delà du niveau de pratique et des mouvances confessionnelles, la religion semble être le commun dénominateur, mais les Juifs sécularisés ont une

identité qui oscille entre l'appartenance proprement religieuse et la culture juive alors que les militants des mouvements de gauche et leurs héritiers (peut-être le quart de la population) sont plutôt anti-religieux, ce qui ne les empêche pas de se sentir totalement juif au sens culturel du terme. Depuis vingt ans, les mariages interreligieux sont plus fréquents et il reste à savoir comment cela affecte la redéfinition identitaire collective puisque les conversions au judaïsme ne sont pas nécessairement faciles en milieu orthodoxe.

Par ailleurs, l'impact de la présence des Sépharades francophones et les changements de stratégie communautaire et citoyenne des jeunes Ashkénazes, maintenant bilingues, annonce un nouveau type de relations avec la majorité francophone et d'arrimage avec l'ensemble de la société québécoise.

À l'approche des années 1960, les premiers **hindous** immigrèrent directement de l'Inde. Dans les années 1975-1985 s'ajoutent des réfugiés de la diaspora indienne d'Afrique orientale. Après 1985, la population hindoue s'accroît rapidement par le biais de l'immigration de l'Inde et de la dias-

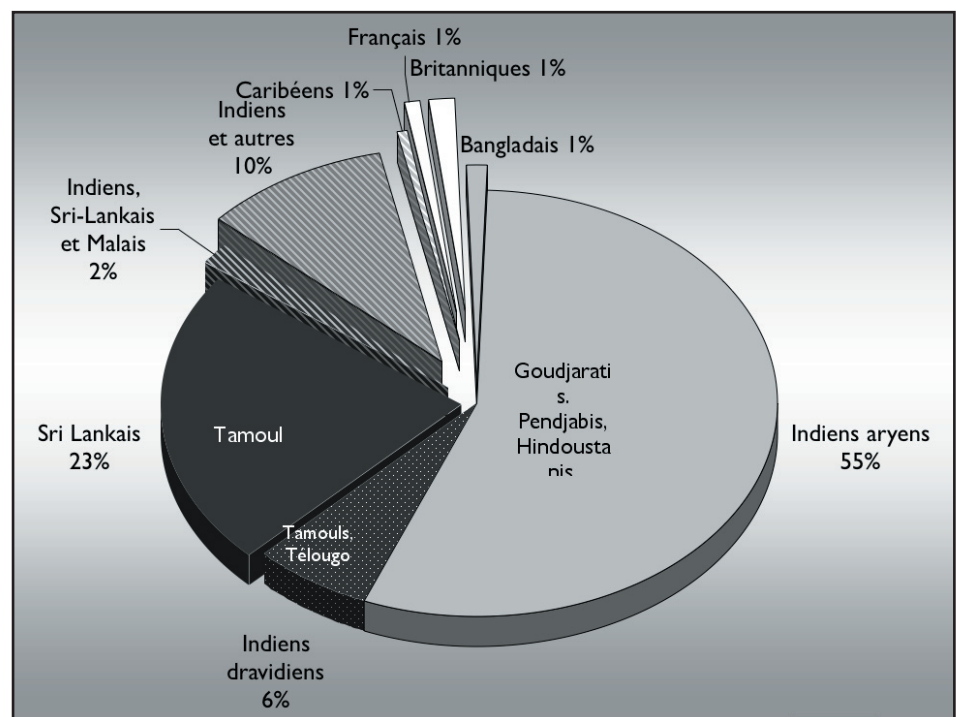
pora, mais surtout par l'apport des réfugiés tamouls qui fuient le climat politique du Sri Lanka.

On ne soupçonne généralement pas la complexité de l'identité ethnoculturelle des hindous nés en Inde puisqu'ils appartiennent à plusieurs ethnies. Ce sont d'abord des natifs du nord du pays, locuteurs de langues indo-européennes, tels les Goudjératis, les Hindoustanis, les Pendjabis suivis de quelques Bengalais et Marathes. S'ajoutent à ces derniers des groupes méridionaux, locuteurs de langues dravidiennes, comme les Tamouls, les Kéralais et les Télougous.

La variété éclatée des pays de naissance des hindous de la diaspora ajoute à la complexité du paysage culturel : 20 % des hindous sont nés dans une kyrielle de pays d'Asie du Sud-Est, d'Afrique orientale, de l'Océan indien ou des Caraïbes. Les groupes ethniques qui se côtoient dans la diaspora ont tendance à se métisser ce qui a déjà engendré certaines redéfinitions identitaires chez les immigrants de ces pays avant même qu'ils n'arrivent au Québec.

Quant aux Tamouls du Sri Lanka, des dravidiens eux aussi, ils créent leurs propres temples pour des raisons à la fois

**FIG. 6 LES GRANDES FAMILLES ETHNOCULTURELLES HINDOUES (1991)**



culturelles et cultuelles, leur hindouisme étant sensiblement différent de celui qui est pratiqué dans le nord de l'Inde.

Depuis le début, les Indiens de toutes les origines se rassemblent dans une poignée de temples indiens (ce qui n'est pas en soi un problème puisque les familles aménagent des temples miniatures dans leurs maisons). La dynamique évolue quelque peu à partir de 1995 au moment où des groupes de Goudjératis, de Pendjabis et d'Indiens des Caraïbes mettent sur pied des temples distincts une fois atteinte une certaine masse critique.

Au-delà du modèle identitaire ethno-religieux, il ne faut pas oublier que les Indiens sont parallèlement sollicités par des associations communautaires indiennes (et parfois même « sud-asiatiques ») laïques qui desservent hindous, musulmans, sikhs et autres. Si les Tamouls sri-lankais forment un groupe ethnoreligieux homogène, les hindous de l'Inde connaissent au contraire une redéfinition identitaire qui se joue sur plusieurs plans.

Quelques centaines de Québécois de souche se sont joints à divers mouvements religieux ou philosophiques hindous sans toutefois fréquenter les temples indiens ou sri-lankais. Au demeurant, les hindous, comme certains juifs orthodoxes, considèrent que l'on ne peut devenir hindou. Entre les immigrants hindous et les membres de la société d'accueil adeptes de quelque forme d'hindouisme, les interactions d'ordre religieux sont donc inexistantes<sup>25</sup>.

Jusqu'en 1965, les quelques **bouddhistes** se retrouvent exclusivement au sein de la communauté chinoise présente depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle, hormis une poignée de Japonais. À la suite de l'évolution sociopolitique qu'ont connu les pays de l'Indochine à partir de 1975, le Québec accueille des milliers de réfugiés vietnamiens, cambodgiens et laotiens. Cela ne manque pas de modifier la composition ethnique de la population bouddhiste québécoise qui est formée aujourd'hui de 60 % de groupes ethniques d'origine indochinoise. Les immigrants chinois ne forment pas

un groupe homogène : alors que les natifs de la Chine parlent diverses langues, les autres sont nés à Taiwan, Hong Kong ou dans les nombreux pays de la diaspora d'Indochine, de Malaisie ou de l'Océan indien. Au surplus, l'identité religieuse est difficile à cerner puisque la majorité des Chinois ne se disent pas bouddhistes, identité jugée limitative pour les adeptes du San Jiao (complexe religieux unissant bouddhisme, confucianisme et taoïsme).

Entre 60 % et 65 % des bouddhistes sont des adeptes de la tradition Mahayana et 30 % de la tradition Theravada. Le poids démographique des Indochinois explique la relative importance de cette dernière forme du bouddhisme, importance qui distingue le Québec des provinces anglophones. En principe, la petite communauté tibétaine devrait être la seule à représenter le bouddhisme Vajrayana. Or, les lieux de culte de la tradition tibétaine se sont multipliés grâce à la popularité de celle-ci auprès des Québécois qu'on retrouve aussi dans plusieurs temples de la tradition Mahayana. Depuis trente ans, bon nombre de Québécois d'origine française, britannique et juive ont été gagnés par le bouddhisme au point de représenter aujourd'hui 8 % des effectifs.

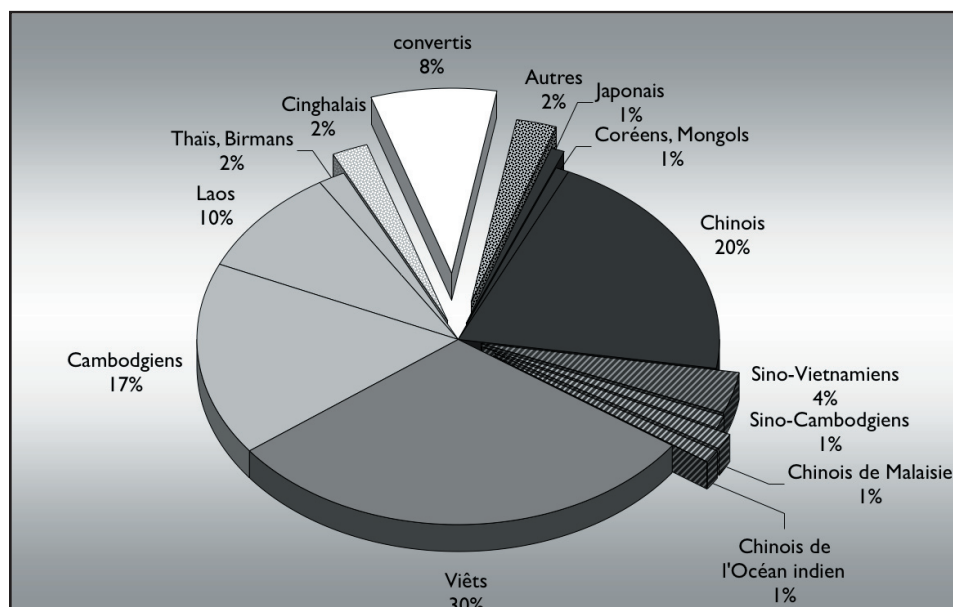
Les fidèles circulent facilement d'un temple à l'autre selon les besoins ou les

occasions, mais de façon générale, les Vietnamiens fréquentent des temples dirigés par des Vietnamiens et les Chinois font de même (les Sino-Vietnamiens choisissent les uns ou les autres). À cela s'ajoute le fait que les Vietnamiens et les Chinois ne suivent pas nécessairement les mêmes écoles de méditation. Fidèles de la tradition Theravada, les Cambodgiens et les Laotiens ont érigé leurs propres temples.

Comme telle, l'appartenance religieuse ne complique pas les redéfinitions identitaires des immigrants pas plus que chez les convertis. D'autre part, les associations communautaires montées par les immigrants asiatiques sont plutôt centrées sur l'origine ethnique, ce qui permet d'intégrer les adeptes d'autres confessions (la plupart du temps chrétiennes). Des convertis québécois ont été les instigateurs de certaines associations bouddhistes dans lesquelles ils sont généralement majoritaires. Ce phénomène, qu'on ne retrouve pas dans les autres religions non chrétiennes, engendre une synergie très particulière entre les bouddhistes anciens et nouveaux, ce qui n'est pas pour nuire au rapprochement avec la société d'accueil.

Hormis la poignée de pionniers libanais arrivés à Montréal dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, **l'immigration musulmane**

FIG. 7 COMPOSITION ETHNIQUE DE LA COMMUNAUTÉ BOUDDHISTE

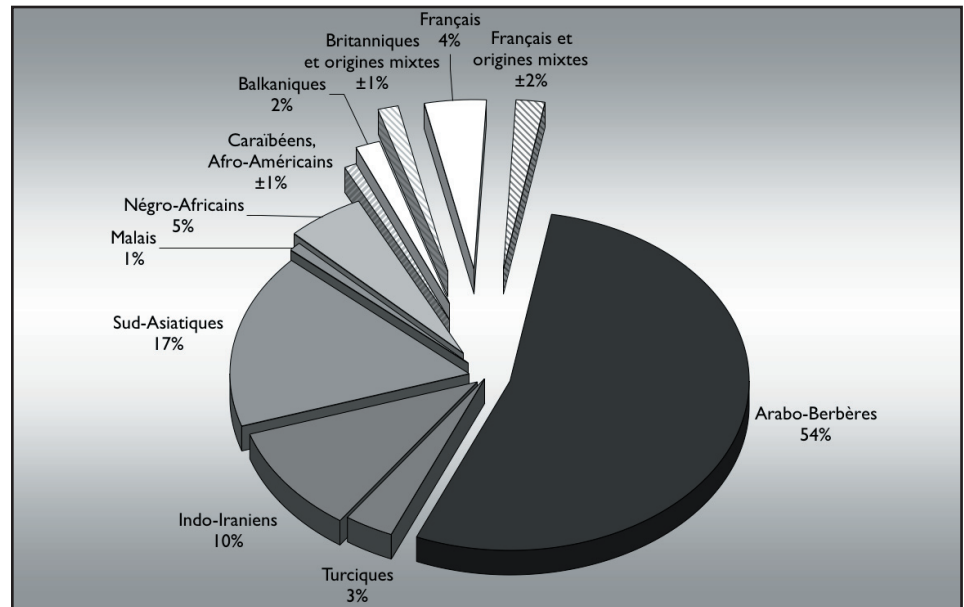


démontre vraiment à la fin des années 1950. Le noyau communautaire se construit autour des Arabes levantins et des Indo-Pakistanaïs. Cependant, les musulmans ne sont réellement perceptibles qu'à partir de 1975 lorsque le Québec accueille deux importantes vagues de réfugiés : des Indiens d'Afrique orientale (1975-1985) et des Libanais fuyant la guerre (1975-1990). Après 1985, la population musulmane s'accroît rapidement grâce aux apports de l'immigration libanaise qui continue sur sa lancée, de l'immigration maghrébine qui s'accélère ainsi que par un flot de réfugiés iraniens fuyant la guerre avec l'Irak. Dans les années 1990, la variété ethnoculturelle s'élargit par la multiplication des pays d'émigration qui rejoignent les confins du monde musulman : Balkans, Afrique de l'Ouest, Corne de l'Afrique, Asie centrale, Malaisie. De 1991 à 2001, l'appartenance musulmane a crû de 141%.

La communauté musulmane québécoise est originale sur plusieurs plans. S'il compte en ses rangs beaucoup de réfugiés politiques ou économiques (Érythréens, Algériens, Kurdes, Iraniens, Bosniaques, Hazaras), l'Islam québécois est d'abord marqué par le nombre de diplômés universitaires et de professionnels. Contrairement à la situation qui prévaut dans les provinces anglophones du Canada où les Sud-Asiatiques dominent en nombre, les Arabes sont majoritaires au Québec.

Sur le plan confessionnel, l'importance numérique des Libanais et des Iraniens fait s'élever le poids des chiites à 24 %. De son côté, le pluralisme culturel de la communauté sunnite a certes de quoi impressionner, mais il n'est pas plus éclaté que celui qui peut exister en milieu catholique ou protestant. Toutefois, ce pluralisme ethnique et la recomposition identitaire qui en découle s'articulent très différemment puisque les mosquées sont universelles. Ainsi, l'identité islamique peut-elle prendre le pas sur l'identité ethnique bien que cette dernière soit tout aussi prégnante, les différences socioculturelles n'étant pas peu nombreuses entre les Arabes, les Turcs, les Indiens et les Africains. Du reste, les élé-

FIG. 8 LES GRANDES FAMILLES ETHNOCULTURELLES DE L'ISLAM



ments culturels et linguistiques favorisent l'amalgame des Sud-Asiatiques entre eux de même que chez les Arabo-Berbères.

Sur le terrain, tel ou tel groupe ethnique prédomine ou tels groupes s'amalgament selon les mosquées de quartier. Les nombreux convertis franco-québécois s'éparpillent, géographie oblige, dans l'ensemble des mosquées à dominante arabe. On peut penser que leur présence, bien que discrète, donne une occasion supplémentaire à la communauté musulmane de se greffer à la société québécoise tout en court-circuitant les tentations de repli identitaire. Dans le monde chiite duodécimain, les choses se jouent différemment car les mosquées ont été créées en fonction des besoins de groupes ethnoconfessionnels particuliers (Libanais, Iraniens, etc.). Chez les chiites septimains (ismailis, druzes, alawites), la cohésion communautaire est encore plus marquée.

### Le jeu du facteur religieux dans le processus de recomposition identitaire

En présence d'un pareil tableau permettant une première identification des communautés ethno-religieuses d'arrivée récente au Québec, il est possible maintenant de revenir à la question centrale qui guide notre recherche, soit la saisie du rôle du facteur religieux dans le processus

de recomposition identitaire de la conscience ethnique qui s'active dans le cours de l'intégration et qui affecte diversement l'ensemble de la société. Pour orienter l'observation et guider l'interprétation nous proposons un construit typologique dont l'intérêt initial est purement heuristique. Nous illustrerons son fonctionnement en utilisant les résultats d'une des rares études de terrain qui nous donne accès à la place de la dimension religieuse dans l'image identitaire et le projet d'intégration sociale d'un sous-groupe ethno-religieux montréalais. Remarquons d'entrée de jeu qu'il s'agit pour nous d'une pure simulation permettant d'illustrer le fonctionnement d'un modèle et non de l'établissement de nouvelles conclusions valides. Le sous-groupe utilisé ne permet en aucun cas, au surplus, de tirer des conclusions générales pour l'ensemble de la communauté aujourd'hui.

Trois axes sémantiques vont permettre d'objectiver les constructions de sens déployées dans les représentations sociales des acteurs sociaux.

#### 1. Appartenance-Référence

C'est l'axe central de l'observation, celui dont la variabilité sera mise en rapport d'intelligibilité avec les deux autres pour comprendre les différents types de rapports qui s'instaurent entre eux. Dans la mesure où l'appartenance religieuse est

identifiée comme faisant partie de l'identité d'une personne, elle s'insère dans un espace qui va de l'identité de référence (religion de sa tradition familiale que l'on accepte à titre de marqueur identitaire) à l'identité d'appartenance (religion qui sert à la personne dans son expérience personnelle du sacré).

## 2. Intégraliste-Libéral

C'est l'axe qui s'intéresse au traitement que les personnes et les groupes font subir aux formes de leur héritage religieux. Au pôle libéral il ne reste guère de manifestations concrètes de la culture religieuse d'origine qui aura été « spiritualisée » afin qu'elle puisse ne constituer qu'une nuance spécifique au sein des systèmes spirituels flous du monde occidental contemporain. Au pôle intégraliste on retrouvera une sélection de traits constitués en ensemble de contenus disant, pour les acteurs, l'intégralité de la culture religieuse d'origine. Le concept d'intégralisme ne doit pas être associé ici aux qualificatifs de fanatisme et d'immobilisme. L'intégralisme est une réaction adaptative aux requêtes de changement perçues comme affectant des traits essentiels de la tradition. En s'opposant à ces requêtes sous le motif du respect de « l'intégralité » de celle-ci, il opère à chaque fois lui-même une sélection innovatrice. Intégralistes et libéraux peuvent se percevoir et se dire fidèles interprètes de leur tradition<sup>26</sup>.

## 3. Refus-Acceptation

C'est l'axe du jugement porté sur la culture d'accueil par les nouveaux arrivants. Au pôle du refus correspond le rejet des valeurs, croyances et comportements de la société d'accueil, une intégration strictement économique en principe, une accommodation de surface aux règles obligatoires de la civilité, un espoir de repartir vers l'espace d'origine ou de provoquer à moyen ou long terme une transformation de la société d'accueil selon les règles du groupe immigrant (globalement ou par la création d'institutions capable d'abriter un sous-ensemble ethno religieux libre

dans ses pratiques spécifiques). Au pôle de l'acceptation correspond l'appréciation des croyances, valeurs et comportements de la société d'accueil en tant que valables pour les membres de celle-ci, l'ouverture à l'intégration de plusieurs pratiques nouvelles pour soi et le souhait que ses enfants soient intégrés au maximum dans la culture de la société d'accueil.

## **Simulation analytique : une certaine construction de l'islamité québécoise<sup>27</sup>**

Pour tester et illustrer la valeur heuristique du modèle présenté, nous allons nous en servir en l'alimentant des résultats de recherches poursuivies au cours des années 1990 au sein de la communauté musulmane du Québec et de ses différentes familles par le sociologue Ali Daher. Son étude est basée sur des informations provenant de l'observation participante de diverses activités publiques, d'entrevues avec des personnes qui jouent un rôle au sein des organisations islamiques et des textes produits par ce type de leaders. Centrée sur le discours des leaders, elle visait à saisir leur contribution au processus dynamique de construction d'une islamité québécoise en voie d'intégration. Deux mises en garde préalables s'imposent : on ne trouve pas ici la représentation sociale de la population d'appartenance islamique, mais celle de leaders religieux. Compte tenu de ce que nous avons vu plus haut concernant la mobilité et les transformations au sein de l'immigration musulmane, le discours étudié est déjà daté car le leadership religieux s'est quelque peu renouvelé et ceux qui prônaient des stratégies guettoisantes ont quitté le Québec. Pour leur part les leaders « laïques »<sup>27</sup> des grandes organisations musulmanes nouvellement mises sur pied et les leaders d'associations nationales (algérienne, marocaine, etc.) ont un discours qui va généralement dans le sens de l'affirmation positive de la présence musulmane au sein de la société québécoise. Dernier avertissement : le texte de Daher doit être lu pour lui-même, car évidemment plus riche que ce que l'on en retrouvera ici.

## Appartenance-Référence

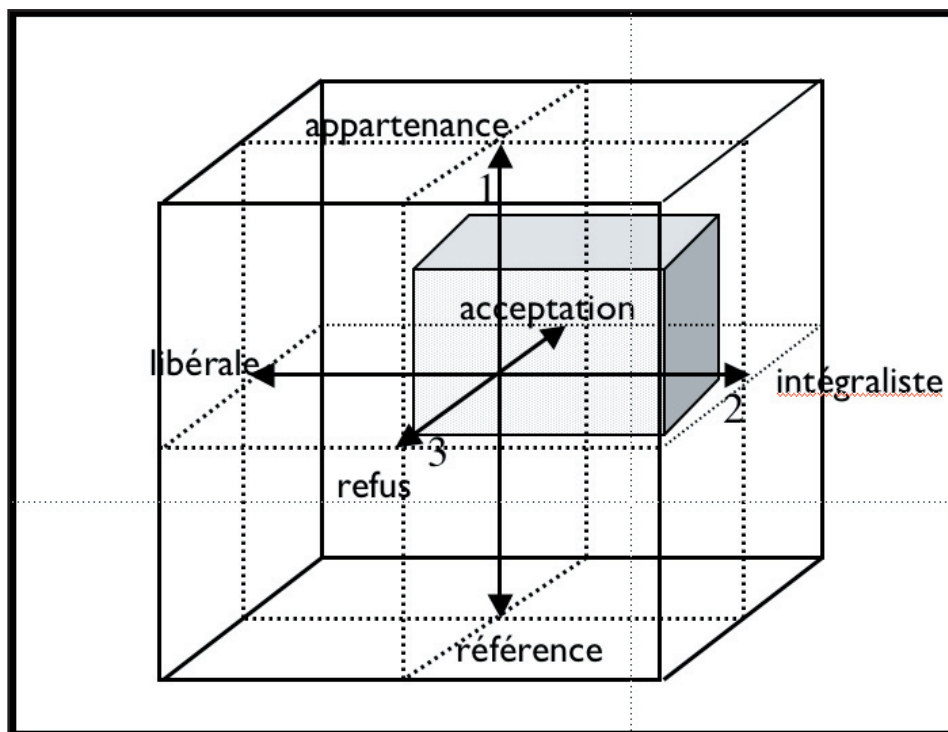
On ne sera sans doute pas surpris de découvrir que les leaders religieux musulmans prèchent le maintien et le développement d'une identité communautaire en tant que collectivité religieuse. Cette identité transcende la diversité des origines ethniques ou nationales. Pour Daher, « c'est dans des sociétés comme la société québécoise démocratique et pluraliste, qui permettent et encouragent l'organisation sur une base religieuse ou ethnique, que les leaders des communautés minoritaires intensifient leurs revendications et tendent plus que les autres à définir leur identité en fonction de la variable religieuse ou ethnique. »(169). Cette valorisation de l'appartenance religieuse forte s'exprime par une liste prioritaire des appartenances : l'Umma mondiale, le Canada, le Québec. La différenciation sociale est fondée sur une catégorisation nette entre musulmans / non-musulmans. Cette identité religieuse se logerait alors près du pôle supérieur de l'appartenance plutôt que d'une simple référence parmi d'autres.

## Intégraliste-Libéral

Observant la construction en cours d'une islamité québécoise, Daher note comme une de ses caractéristiques, le fait que « la référence à l'islam et à sa doctrine est très uniforme et de type traditionnel. »(166). L'absence d'expérience des traits particuliers aux populations musulmanes, de la part de la société d'accueil, combinée à la volonté d'ouverture des organismes public comme d'une partie de la population, ouvre le champ d'une affirmation des spécificités identitaires utilisant des traits religieux issus des textes coraniques, mais qui ne reposent pas toujours sur des pratiques dans les pays d'origine. Avec la sortie de l'islam de ses espaces d'origine, tend à s'inventer un islam minoritaire de diaspora unifiant ses pratiques autour d'un code différenciateur simple et rigide à la fois. « On assiste alors à une surrenchère, dans le discours des leaders, de conceptions plus traditionalistes et à une valorisation de la politique de la différence,



FIG. 9 LES AXES DE LA RECOMPOSITION IDENTITAIRE



une surenchère qui risque de mener à une cristallisation identitaire » (167) de type intégriste.

### Refus-Acceptation

Les leaders musulmans québécois étudiés par Daher, à l'image de ce qui se fait dans beaucoup de pays occidentaux où l'islam est minoritaire, tendent à bâtir une image de la société d'accueil non islamique selon une « stratégie manichéenne. Les éléments essentiels de cette image sont axés sur les valeurs morales. Il se dégage deux systèmes moraux des discours des leaders : le premier, valorisé, est islamique, le second, qu'ils assimilent à celui des non-musulmans dans la société d'accueil, est fondamentalement mauvais » (165). Cette image de groupe est donc très loin de ce que les Québécois d'origine imaginent représenter aux yeux des immigrants : un modèle de petite société aux mœurs particulièrement attachantes. Par ailleurs il faut ajouter que ce type de discours défensif, visant à garder intacte la communauté des fidèles en la préservant des « mauvaises influences extérieures » se retrouve aussi au sein du judaïsme et de certaines Églises chrétiennes, en particulier chez les fondamentalistes.

Vue par les leaders musulmans, l'intégration à la société québécoise doit s'effectuer par le biais du développement d'une communauté forte, permettant une vie protégée par un contact minimal avec la culture de la société d'accueil : primauté de principe des obligations et de l'éthique islamiques, vivacité de l'image du retour au pays d'origine, création des réseaux d'insertion par la multiplication « des organisations, des institutions ainsi que des signes considérés comme islamiques » (169), instrumentalisation des rapports avec la société non-islamique. Cette représentation de l'intégration citoyenne se situe donc solidement au pôle du refus et vise particulièrement l'espace social de la famille, des femmes et des enfants.

Saisie il y a quelques années, la construction identitaire de l'islamité québécoise et de ses orientations stratégiques appartenait clairement au type appartenance religieuse forte – intégralisme de l'interprétation – refus dévalorisant des codes de la société d'accueil. Ce type n'a sans doute d'existence que dans le discours d'un certain sous-ensemble, constitué autour de certains imams intransigeants, qui cherche à influencer le processus de définition de l'identité musulmane québécoise.

En revanche, le contact de terrain révèle l'existence d'une plus grande diversité d'attitudes et de stratégies. La majorité des leaders laïques des grandes organisations musulmanes présentes, les leaders d'associations ethniques et la masse des fidèles ordinaires semblent partager généralement une volonté de participation active à la société québécoise<sup>29</sup>.

Entre un modèle de ghetto islamique et un modèle d'islam québécois ouvert à d'assez grandes adaptations, de multiples positions existent ou sont en voie d'élaboration. Cela vaut sans doute pour un certain nombre de communautés ethno-religieuses d'arrivée récente. Tout ce qui précède conforte le jugement à l'effet que le facteur religieux s'avère une donnée cruciale à prendre en compte dans l'examen du processus de recomposition identitaire en cours et dans la conception de stratégies d'action pertinentes. Risquons certaines propositions pour conclure.

### Conclusion

Les suggestions qui suivent se situent au carrefour de l'éthique et du politique. La demande de reconnaissance identitaire dont l'importance caractérise nos sociétés à modernité avancée, repose sur une mise en valeur de différences individuelles, partagées au sein de groupes minoritaires et qui font ou peuvent faire l'objet de discrimination. La société démocratique libérale est mise au défi de considérer comme un bien et une de ses richesses la diversité des traits culturels des populations qui la composent. Certains de ces traits différenciateurs se retrouvent dans l'ethnicité, et parmi ceux-ci, ceux qui sont qualifiés de religieux et que nous avons pris pour objet dans cette étude. C'est par ce biais que la religion revient sur la scène publique et se signale comme un objet maintenant incontournable des débats démocratiques. Que ce soit à titre de facteur lourd dans la dynamique des rapports entre civilisations mondiales ou de problème de zonage d'un quartier urbain, nous sommes en train de prendre conscience d'une nécessité à vrai dire inattendue : la prise en compte sérieux

se de la diversité religieuse, des problèmes qu'elle pose et des avenues à explorer pour aménager la convivance citoyenne. Pensons tout d'abord à la prise en compte du champ religieux dans la politique de l'État.

Tout au long du processus de re-composition identitaire qui traverse l'ensemble des sociétés dont le Québec fait partie, l'État se doit de promouvoir des règles communes et de présider au contrôle démocratique assurant à la fois la reconnaissance du facteur religieux de l'identité<sup>30</sup> et la promotion des croyances et des pratiques communes qui servent de fondements à notre citoyenneté démocratique. Dans le cas des populations d'arrivées récentes, tout particulièrement celles qui ne sont pas issues de l'aire euro-américaine, l'État doit donner une place centrale aux « institutions communes » dans le dispositif de l'intégration des immigrants. À ce sujet les décisions politiques n'ont pas toujours été claires et cohérentes. L'aide à l'intégration a un prix, car il faut faire vivre des institutions de l'État vouée à cette fin. Le « délestage de l'État » qui tente le gouvernement libéral actuel du Québec pourrait le conduire à sous-estimer son mandat d'agent du bien collectif au profit des institutions communautaires dont on ne peut compter qu'elles valoriseront en premier lieu les croyances et les pratiques communes à l'ensemble de la société<sup>31</sup>.

L'État exerce également un mandat spécifiquement éducatif. L'école publique constitue l'instrument démocratique principal permettant d'assurer la socialisation des normes et des savoirs issus des héritages historiques de l'humanité tels qu'interprétés par nos entreprises savantes. L'école se doit de doter aujourd'hui tous les jeunes d'une culture commune portant sur les religions dans la perspective d'un savoir à la fois respectueux et critique, et d'une éthique citoyenne. Aux différentes communautés de transmettre la vie et l'auto-compréhension de leur tradition propre, comme l'a tranché la Loi 118 (juin 2000) en refusant l'option de l'école communautarienne à base religieuse. Dans

la mise en œuvre de ce mandat, dont les liens avec l'éducation à la citoyenneté sont nombreux, il puise dans un référentiel de connaissances constitué par les sciences des religions depuis plus d'un siècle et demi. La perspective de ce type de transmission du savoir est laïque, i.e. à l'écoute du langage croyant, mais adoptant une position d'extériorité dans l'interprétation. Ce pas sera vraisemblablement franchi en juin 2005.

Une dernière remarque liée à la sphère d'intervention de l'État, appartient au domaine du droit. Dans le processus de re-composition identitaire en cours, les nouvelles communautés ethno-religieuses arrivent avec un héritage de droit coutumier ou écrit ainsi que de pratiques dont certains éléments sont en discordance avec notre droit civil ou nos Chartes qui régissent les relations entre personnes. Une sensibilité nouvelle au sein de la société d'accueil suscite une remise en cause de l'évidente universalité de notre droit au profit d'une reconnaissance de la validité des pratiques d'autres cultures et, notamment, celles des nations autochtones du Canada<sup>32</sup>. Un débat fondamental est né de cette nouvelle problématique juridique multiculturelle. Dans ce domaine le recours à une légitimation religieuse de pratiques qui mettent en cause les Chartes ou le droit civil québécois est en cours. L'accueil de la différence ne doit cependant pas déboucher ici sur une application inégale des droits des citoyens. Il faut, par exemple, tout particulièrement refuser le glissement vers la création de champs communautaires dans l'exercice du droit et dans les procédures connexes. Le principe général est simple : notre citoyenneté commune n'accepte pas d'être régie par le Droit canon, la Torah ou la Charria. L'action de tribunaux communautaires (ecclésiastiques, rabbinique, islamique ou autre) ne doit en aucun cas recevoir une délégation d'exercice de la part de nos tribunaux, risquant de cette manière d'enfermer la liberté individuelle dans le champ de pressions communautaire qui la limi-

tent indûment, au vu de la loi commune à l'ensemble de la société. Ce choix fait partie de nos pratiques civiles distinguant absolument les décisions des tribunaux ecclésiastiques catholiques concernant le mariage, de celle des tribunaux civils, par exemple. Il faudra maintenir la même ferme et diligente distinction à l'endroit d'autres tribunaux religieux.

La société d'accueil peut-elle contribuer d'une manière explicite à la réussite du processus d'intégration des communautés ethno-religieuses ? Je ne retiendrai ici que deux types de suggestions reliées au domaine de l'interprétation de la mémoire croyante qui est au cœur du processus de re-composition identitaire : la formation des cadres religieux et l'accès de chaque tradition au répertoire le plus large de sa mémoire.

Il est normal que, dans les premières années de l'établissement d'une nouvelle communauté, les spécialistes de la prière et de la prédication proviennent de l'extérieur, tout particulièrement de l'espace d'origine des immigrants. Mais cette situation pose fréquemment des problèmes aux yeux même de la communauté : ignorance de la langue du pays d'adoption, inadaptation culturelle, difficulté à saisir les nouveaux enjeux prévalant dans la société d'accueil, difficultés de communications avec l'extérieur, etc. Ce n'est évidemment pas à la société d'accueil de contrôler le « personnel cadre religieux » de ces libres associations. Mais ne serait-il pas sage et équitable d'accepter que nos institutions de haut savoir contribuent pour une part à la formation supérieure de ce type de personnel, comme le font les universités dans le cadre des facultés de théologie chrétienne préparant certains étudiants à des pratiques pastorales ? La reconnaissance civile des diplômes et le financement de l'État seraient conditionnels à l'acceptation par les candidats d'un modèle adapté de formation tel que pratiqué par la théologie universitaire québécoise. Celle-ci combine un exercice de l'investigation savante selon les règles de la liberté académique avec la

tâche de développer une auto-compréhension des fondements d'une tradition particulière qui fasse sens pour l'intelligence contemporaine. Convier les porteurs spécialisés de l'interprétation des nouvelles traditions religieuses à se joindre à l'entreprise savante telle qu'issue de la longue expérience épistémologique de l'Occident peut sembler utopique actuellement.

Mais ce type de métissage entre discours religieux et modernité occidentale semble incontournable à moyen et à long terme et bénéficiera autant aux sociétés d'accueil irriguées par des visions du monde demeurent étrangères, qu'aux nouvelles traditions religieuses qui font leur demeure en Occident.

Nos sociétés d'accueil doivent de toute façon et pour de multiples raisons,

rendre accessible à chaque nouvelle tradition immigrante, par le moyen de la connaissance savante, la richesse et la diversité de l'héritage de sa mémoire<sup>33</sup>. Le développement d'une expertise québécoise à l'égard des nouvelles grandes religions qui s'implantent chez nous s'impose avec urgence. Il y a, bien sûr, le motif capital de la connaissance de l'autre, nécessaire pour le comprendre et lutter avec succès contre les agents de discrimination et fournir des conditions propices à la convivance démocratique. Mais il y a aussi le motif de permettre à l'autre d'accéder à toute la richesse et la diversité de son propre héritage, que la simple transmission coutumière ou par les mouvements de prosélytisme interne ne suffit jamais à assurer. Il s'agit là d'un legs des Lumières occidentales à notre société

actuelle. Cette tâche est difficile. La découverte du vaste espace de variations historiques que l'histoire de chaque tradition a occupé ouvre de nouvelles possibilités d'existence qui se heurtent fréquemment aux interprétations absolutisantes qui bataillent pour s'imposer. Ce n'est point le moindre courage de nos sociétés que de favoriser, par principe, l'extension maximale de la liberté d'interprétation et de garantir le droit au dialogue éclairé. Être régi par la peur de l'inconnu et refuser d'élargir activement l'accès à la mémoire religieuse, constitue ici une prime au fanatisme toujours possible. Ce n'est pas ainsi qu'il faut relever le défi pour la recomposition identitaire que constitue le nouveau pluralisme religieux au Québec.

# Notes bibliographiques

1 Consulter, par exemple, les chapitres issus d'un colloque d'octobre 2001 organisé par le Centre d'études ethniques des universités montréalaises en écho immédiat aux événements du 11 septembre 2001 : Renaud, Jean, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, 285 p.

2 Une thèse opposée en sol canadien : Bibby, Reginald. *Restless Gods : The Renaissance of Religion in Canada*. Toronto, Stoddart, 2002, 224 p. La sociologie religieuse européenne et québécoise actuelle va dans le même sens, mais cette interprétation n'a pas encore été prise en compte en sociologie générale ni en sciences politiques.

3 Une spécialiste de l'étude de la diversité ethnique dans le champ scolaire québécois a pourtant signalé depuis quelques années la montée en importance du facteur religieux dans les débats d'opinion et des cas particuliers de crises dans la période récente. Le marqueur linguistique « classique » semble en voie d'être remplacé par le marqueur religieux : McAndrew, Marie. «Le remplacement du marqueur linguistique par le marqueur religieux en milieu scolaire». IN Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *op.cit.* p. 131-148.

4 Les études ethniques canadienne accordent encore généralement peu d'importance à l'analyse de la dimension religieuse. La liste des 67 projets de recherche bénéficiant de l'appui du Réseau Metropolis de Vancouver entre 2002 et 2005, par exemple, ne contient qu'un seul projet dont la thématique donne au facteur religieux une place centrale (<http://www.riim.metropolis.net>). Quelques travaux récents au Québec méritent toutefois d'être signalés : Castel, Frédéric. «La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec : Un portrait de la communauté musulmane». UQAM, Mémoire, 2002, 180 p. Daher, Ali. «La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 33, 1999, p. 149-179; Ladouceur, Nadya. «Les transformations identitaires de femmes immigrantes indiennes de religion hindoue vivant à Montréal». Université du Québec à Montréal, mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en communication, 2002, 194 p.; Le Gall, Josiane. «Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal». *Anthropologie et Sociétés* (spécial "Le religieux en mouvement"), vol. 27, no. 1, 2003, p. 131-148; Meintel, Deirdre. «Transmitting Pluralism : Mixed Unions in Montreal». *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol. 34, no. 3, 2002, p. 99-120.

5 Larouche, Jean-Marc (dir.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2003, 173 p.

6 McAndrew, Marie. «Diversité culturelle et religieuse : divergence des rhétoriques, convergence des pratiques ?». IN Marie McAndrew, Michel Pagé et France Gagnon, *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Paris, Harmattan, 1996, p. 187-317; CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME. , [recherche et rédaction : Marie Moisan]. *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*. Québec, Conseil du statut de la femme, 1997, 55 p.; Lacelle, Nicole. «Diversité culturelle et religieuse». Fédération des femmes du Québec, photocopie, 12 p., 1999; Bastian, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.). *La globalisation du religieux*. Paris / Montréal, L'Harmattan, 2001, 289 p.; Gagnon, Julie Elizabeth, Annick Germain. «Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal». *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 45, no. 128, 2002, p. 143-163.

7 Korom, Frank J. «South Asia Religions and Diaspora Studies». *Religious Studies Review*, vol. 26, no. 1, 2000, p. 21-28.

8 Centre de recherche interuniversitaire de Montréal sur l'immigration, l'intégration et la dynamique urbaine. *Atlas de l'immigration dans la région de Montréal en 1996*. Montréal, INRS-UCS, 2001; Azria, Régine, Albert Bastenier, Olivier Bobineau et all. «Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne». Institut universitaire de Florence : Chaire Jean Monnet d'études européennes, 2002

9 Mullins, Mark R. «The Organizational Dilemmas of Ethnic Churches : A Case Study of Japanese Buddhism in Canada». *Sociological Analysis*, vol. 49, no. 3, 1988, p. 217-233; DeMarinis, Valerie et Halina Grzymala-Moszczyńska. «The Nature and Role of Religious Experience in Psychological Cross-Cultural Adjustment : Ongoing Research in the Clinical Psychology of Religion». *Social Compass*, vol. 42, no. 1, 1995, p. 121-135.

10 Bastenier, Albert. «L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrés marocains en Belgique». *Social Compass*, vol. 45, no. 2, 1998, p. 195-218; Bastenier, Albert. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris, PUF, 2004, p. 233-246; Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London, Sage, 1994, 256 p.; Beyer, Peter. «A Canadian Mozaic ? A Preliminary Report from an Investigation In Progress». Paper presented at the 1999 meeting of the Association for the Sociology of Religion, Chicago, Illinois, August 1999, Paper, 1999.

11 Warner, Stephen R. «Religion and Migration in the United States». *Social Compass*, vol. 45, no. 1, 1998, p. 123-134.



12 Bastenier (1998), *op. cit.*, p. 198.

13 Barth, Frederik. «Introduction». IN Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969 ; Juteau, Danielle. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

14 Rousseau, Louis. «La place du facteur religieux dans la naissance et le déplacement de l'image identitaire au Québec, 1840-1980». IN Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin, *Valeurs de sociétés : Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec / Bordeaux, PUL / Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2001, p. 49-76.

15 lire par exemple, Labelle, Micheline. « Immigration, culture et question nationale ». *Cahiers de recherche sociologique*, vol. no. 14, 1990, p. 143-151 ; Labelle, Micheline, François Rocher et Guy Rocher. « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés ». *Cahiers de recherche sociologique*, vol. no. 25, 1995, p. 213-245.

16 Rousseau, Louis et Frank W. Remiggi. *Atlas historique des pratiques religieuses : Le Sud-Ouest du Québec au XIX<sup>e</sup> siècle*. Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa, 1998, p. 11

17 Nous ne suivons pas ici la thèse de Jocelyn Létourneau quand à la « nature » de l'identité québécoise. J'affirme simplement que, pour le regard d'autrui, l'identité québécoise récente, fluide et souvent polarisée, a pu donner prise à cette image d'ambivalence. Létourneau, Jocelyn et Roger Bernard, *La Question identitaire au Canada francophone : récits, parcours, enjeux, hors-lieux*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, 292 p. ; Létourneau, Jocelyn, *Passer à l'avenir : histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, Boréal, 2000, 194 p.

18 Adams, Michael. *Fire and Ice - The United States, Canada and the Myth of Converging Values*. Toronto, Penguin, 2003. Il est cité par Jean Paré, « Canada-États-Unis. Le divorce des idées », *L'Actualité*, vol. 28, no 19, 1<sup>er</sup> décembre 2003, p.23

19 Hervieu-Léger, D. « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la "mondialisation" religieuse ». IN. J.-P. Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet. *op. cit.*, 87-98.

20 Labelle, Gilles. «Le Québec et le désastre de l'autofondation. À propos de "Quand le jugement fout le camp", de Jacques Grand'maison», *Argument*, vol. 4, no. 2, 2002, p. 27-39.

21 Les chiffres de cette partie sont tirés des recensements canadiens dont les données sont colligées et organisées depuis quelques décennies par Statistique Canada.

22 Toutes proportions gardées, les Québécois d'origine anglaise sont davantage affectés par ce phénomène entamé dans les années 1960 que les Québécois d'origine française : 6,4 % des derniers ne s'associent à aucune religion alors que ce taux s'élève à 11,3 % chez les premiers (source : Statistique Canada 2001)

23 Nous parlons ici des Églises orthodoxes de la tradition byzantine nées en Grèce et en Europe de l'Est auxquelles s'ajoute l'Église orthodoxe d'Antioche apparue au Proche-Orient.

24 Les Églises orthodoxes des trois conciles forment une très ancienne branche du christianisme proche-oriental mieux connue comme « monophysite » selon une désignation jugée dépréciative par les premiers intéressés.

25 En revanche, les Sikhs comptent en leur sein quelques convertis.

26 Dans le domaine religieux, beaucoup de grandes traditions actuelles abritent cette polarité. Le mouvement ultramontain qui a dominé au sein du catholicisme romain jusqu'au milieu des années soixante, s'autoproclamait « catholicisme intégral » contre les « catholiques libéraux ». Sa théologie politique affirmant l'autorité du pouvoir religieux sur le pouvoir politique, en dernière instance, n'était pas si éloignée de la position du chiisme irakien actuel, par exemple. Ce rappel suggère aux sciences humaines l'importance d'intégrer l'histoire des sociétés musulmanes et celles des sociétés chrétiennes occidentales.

27 Ce qui suit utilise l'article de Daher, Ali. «La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 33, 1999, p. 149-179.

28 Ce terme « chrétien » est plus ou moins heureux car en islam il n'y a pas plus de laikos (opposition peuple-clergé sacerdotal) que de fonction sacerdotale : les imams ne sont pas des prêtres. Le glissement sémantique donnant au terme le sens de non-religieux ou de « sans affiliation religieuse » n'arrange rien. Alors que Daher analyse le discours des chefs religieux en liaison avec la pratique religieuse des fidèles, Lux compare le discours des chefs religieux avec celui des leaders laïques : Lux, Mireille. «L'intégration vue par les leaders religieux et laïcs de la communauté musulmane au Québec : entre la cohabitation harmonieuse et l'intégration civique». Université du Québec à Montréal, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en science politique, 1997.

29 Cette volonté s'est affirmée à mesure que la communauté musulmane connaissait une grande transformation socio-démographique surtout portée par l'immigration massive récente de Maghrébins, diplômés universitaires ou jeunes professionnels.

30 Parmi les signes d'une émergence de cette prise en compte, on doit signaler l'action récente du Conseil des relations interculturelles du Québec (CRI), tout d'abord un colloque (17 mars 2003) sous le thème de « La diversité religieuse : inclusion ou exclusion » suivi d'un *Avis au Gouvernement, à ses ministères et aux corps publics* (26 mars 2004) « Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise ».

31 Ce délestage au profit des communautés culturelles fait partie du programme du parti libéral et a déjà donné lieu à des débats, par exemple à propos du rôle des institutions juives dans le recrutement d'immigrants en Amérique latine.

32 Des pratiques pénales innovatrices donnant la parole aux suggestions communautaires adressées au tribunal commun siégeant souvent au sein des communautés autochtones, ne doivent pas être confondues avec la reconnaissance d'un « droit culturel ». Elles sont homologables à la pratique générale des « recommandations sur sentence » pratiquées dans d'autres contextes. Le Canada demeure dans une phase d'ajustement légal par rapport aux pratiques et au droit coutumier autochtone dans le domaine de la reconnaissance du statut, du droit des femmes et du droit politique en général. Il semble discutable d'élargir à tous les groupes communautaires les acquis éventuels d'une reconnaissance d'une sphère juridique reconnues pour les populations préexistant à l'établissement colonial. Mais dans ce domaine également se fera sentir l'interaction entre les identités plurielles.

33 Sfeir, Antoine. « Islam, fondamentalisme et modernité : Entrevue avec Antoine Sfeir ». *Relations*, vol. no. 690, 2004, p. 31-34.